54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 41 14 OCTOBRE 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Notes de Philosophie

SOMMAIRE

I. « Archives de philosophie ». — 1. Divers : *La Pensée et l'Influence de Th. Hobbes.* — 2. Bibliographie : *Etudes critiques.* — 3. G. Picard : *Réflexions sur le problème critique fondamental.*
II. Philosophie ancienne et médiévale. — 5. Marcel De Corte : *La doctrine de l'intelligence chez Aristote.* — 6. J. Peghaire : « *Intellectus et ratio* » *selon S. Thomas d'Aquin.* — 7. Sofia Vanni Rovighi : *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII.*

I. — « Archives de Philosophie »

Les *Archives de philosophie* continuent d'apporter leur contribution savante et éclairée à la discussion des problèmes philosophiques les plus divers, montrant ainsi comment une pensée très soumise aux enseignements de la foi sait demeurer très ouverte aux suggestions d'une raison qui s'efforce, indépendamment des lumières de la révélation, à découvrir la vérité, dans la mesure du possible.

Les volumes reçus pour la présente recension sont les deux derniers de 1936 et les deux premiers de 1937.

1. — Vol. XII. Cahier II. — **La Pensée et l'Influence de Th. Hobbes,** par J. Souilhé, R. Hönigswald, Cay von Brockdorff, S. Holm, J. Laird, F. Tonnies, F. Thompson. — In-8 de 108 p., 24 f. — Paris, Beauchesne, 1936.

Dans l'*Introduction* (p. 1-10), le P. Souilhé se demande *Pourquoi Hobbes?* Il expose les raisons qui ont incité les directeurs des *Archives* à publier, sur ce philosophe anglais, quelques monographies destinées à faire connaître sa *doctrine* et son *influence*. Il s'agit, en effet, d'une doctrine assez difficile à préciser, mais qui cependant a marqué, par son utilitarisme moral ou social, une forte empreinte sur les esprits du XVIIe et du XVIIIe siècle.

La doctrine de Hobbes est étudiée surtout dans l'article de M. Richard Hönigswald, auteur d'un travail important sur *Hobbes und Staatsphilosophie* (1924), article intitulé *La psychologie de Thomas Hobbes* (p. 11-30). Dans le système du philosophe anglais, la psychologie devient la science fondamentale. Dans le *De Corpore*, Hobbes reconnaît que de tous les phénomènes dont nous avons conscience, il en est un plus merveilleux que tous et inexplicable, c'est le *connaître* lui-même ou l'*apparaître* : « *Phænomenôn autem omnium quæ prope nos existunt, id ipsum* τὸ φαίνεσθαι *est admirabilissimum.* » Le *connaître,* pour Hobbes, est la condition de toute possibilité d'expérience. Ainsi, avant Kant, il aurait perçu avec netteté l'activité propre de l'esprit. C'est là le côté idéaliste de sa philosophie. On peut encore y ajouter la notion de *mouvement,* d'où l'on dérive le réel, et qui enveloppe parfois une signification qui n'a rien de matérialiste. Elle peut traduire un idéal de connaissance qui est la constitution méthodique de l'analyse, un développement de principes qui aboutit à une construction conceptuelle : par exemple, l'Etat. Mais il n'en reste pas moins vrai, comme on le conclut de l'étude de M. Hönigswald, que le matérialisme le plus étroit demeure malgré tout le fond du système.

« Si Hobbes a pu montrer... les limites des hypothèses matérialistes, c'est bien encore néanmoins le déterminisme physique qui constitue la clef de voûte de ses théories. La notion d'Etat est une construction déterminée sans doute par un « mouvement » spirituel, mais la réalité qu'elle représente n'est point pure création de l'esprit ; elle énonce les relations réciproques des hommes, soumises à des conditions contractuelles, qui sont elles-mêmes l'effet « du déterminisme biologique de l'homme » et qui participent en conséquence « au devenir proprement physique de la nature ». Morale et politique reposent sur les « mouvements » des esprits : appétits, aversions, amour, bienveillance... Or ces mouvements ont leur cause dans les sens et l'imagination, objets de la Physique. »

Ce sont ces doctrines morales et la Politique de Hobbes qui ont exercé l'influence la plus considérable et la plus durable. Le *Traité politique* ou le *Traité théologico-politique* de Spinoza exposent des idées très voisines de celles du *De Cive* ou du *Léviathan.* La fameuse formule : « *bellum omnium contra omnes* » est reprise par M. le baron Cay von Brockdorff (auteur de : *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe,* 1929), comme titre de son étude, *La guerre de tous contre tous* (p. 31-40). Cette formule a besoin d'être interprétée, si l'on veut mettre à l'épreuve la valeur de la doctrine. Il faut pour cela faire appel à la psychologie humaine, telle que Hobbes la comprenait, et à l'histoire du temps : psychologie étroite et

sombre, qui mutile les sentiments les plus nobles et les meilleurs de l'homme, pour ne voir en ce dernier qu'un monstre d'égoïsme, un véritable loup, dans l'état de nature, tandis que le dieu est réservé pour l'état de société. A cette conception psychologique, l'histoire de l'Angleterre au XVII^e^ siècle a peut-être fourni un aliment : histoire économique, politique, religieuse... Il faut la connaître pour se faire une idée plus juste du pessimisme hobbien. L'article de M. Cay von Brockdorff examine, d'une façon compétente et sous tous ses aspects, une formule capitale dans la doctrine politique du philosophe anglais.

Pour des lecteurs croyants, l'étude la plus intéressante sera certainement celle de M. Sören Holm, maître de conférences à l'Université de Aarhus (Danemark), sur *L'attitude de Hobbes à l'égard de la Religion* (p. 41-62). Cette attitude est solidaire de la doctrine politique du philosophe. Pour Hobbes, le chef civil est en même temps chef religieux. Il doit exercer le pouvoir suprême ecclésiastique pour que soit ainsi supprimée toute possibilité de conflit entre deux autorités distinctes et rivales. Il n'existe qu'une autorité qui, se fondant sur la lumière de la révélation surnaturelle, puisse prétendre à la supériorité sur la raison naturelle, celle du Souverain. Sans doute, il faut distinguer la sphère de la raison et de la science de celle de la foi et de la religion, et l'intelligence humaine doit accepter sans discussion les mystères révélés par Dieu et recueillis par l'Ecriture sainte, à laquelle il faut se soumettre sans conditions. Mais, s'il s'agit de trouver un fondement à l'autorité suprême de l'Ecriture, on doit exclusivement le faire reposer sur le jugement de celui qui, dans l'Etat, possède le pouvoir suprême ! On serait donc en droit de conclure qu'il n'y a pas, en réalité, de vérité religieuse effectivement supérieure aux forces naturelles de l'esprit : la religion révélée n'aurait de valeur qu'autant qu'elle est acceptée par le pouvoir public, qui, par là, réduit les autres croyances à l'état de superstitions. En somme, autorité suprême conférée à l'Etat, exaltation du rationalisme sur la lumière surnaturelle de la foi, et, pratiquement, conception religieuse, si l'on peut parler ainsi, se rapprochant de l'athéisme. Hobbes est un précurseur des déistes du XVIII^e^ siècle.

Son influence s'est-elle prolongée jusqu'au XIX^e^ siècle ? On ne peut nier qu'il en subsiste des traces et peut-être même davantage. On en trouvera un exemple saisissant dans l'article très personnel et très vivant que M. Laird, professeur de philosophie morale à l'Université d'Aberdeen, consacre à l'influence de Hobbes dans l'Angleterre contemporaine, *Hobbes et la Grande-Bretagne contemporaine* (p. 63-72).

Des lettres inédites adressées à Hobbes terminent le volume. La publication en est due à l'obligeance de MM. Tönnies et Fr. Thompson. En ressuscitant le milieu dans lequel vivait le philosophe de Malmesbury, elles éclairent certaines périodes de sa vie et ne sont pas inutiles pour mieux comprendre la direction de sa pensée.

Ce Cahier est extrêmement intéressant, en raison non seulement des idées qu'il analyse et discute, mais encore des collaborateurs auxquels on a fait appel : tous spécialistes de la philosophie de Hobbes, et membres de la Société hobbienne, fondée en septembre 1929, à Hertford College de l'Université d'Oxford.

2. — Cahier III. — **Etudes critiques**, par J. Abelé, A. Bremond, A. Etcheverry, G. Jarlot, J. de la Vaissière, Alex. Marc, J. Minéry, B. Romeyer, J. Souilhé, E. de Strycker, J. de Tonquédec. — In-8^o^ de 284 p., 50 f. — Paris, Beauchesne.

Le dernier Cahier de l'année est fréquemment consacré aux études critiques des plus importants ouvrages de philosophie parus au cours des deux années antérieures. C'est le cas de ce troisième Cahier de 1936.

En « *Philosophie générale* », le P. Blaise Romeyer étudie le *Cursus philosophiæ* du P. Boyer et le *Cours de Théodicée* du P. Descoqs ; le P. J. Souilhé recense, en faisant les réserves nécessaires, les deux derniers ouvrages *(La Pensée, L'Etre et les êtres)* de M. Blondel [1] ; enfin, dans *Obstacle et Valeur* de M. Le Senne, le P. Etcheverry marque « une orientation nouvelle de l'idéalisme ».

Sous le titre : « *Psychologie et pédagogie* », le P. J. de la Vaissière a consacré quelques pages aux « études récentes sur l'organisation psychologique » (Palmès, Stocker, Madeleine Ganz, Olgiati). Le P. Marc étudie, d'après de nouvelles publications, certains « problèmes de psychologie » : 1^o^ De la sensation à l'image ; 2^o^ Autour de la personne ; 3^o^ Quelques remarques sur le temps et sur l'expression ; 4^o^ De la « psychologie analytique » à la pédagogie. Le P. Minéry expose la pédagogie des habitudes d'après J. Castielle. Enfin, le P. de Tonquédec, en quelques pages substantielles, analyse le bel ouvrage de M. R. Dalbiez, professeur au Lycée de Rennes, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (2 vol., Desclée de Brouwer et C^ie^, 1936).

Nous regrettons de n'avoir pas reçu cet ouvrage, dont une recension détaillée aurait certainement intéressé plus d'un de nos lecteurs. Le mérite de ce livre, écrit le P. de Tonquédec, « est de débrouiller l'écheveau effroyablement complexe d'observations, d'interprétations, de théories qui constitue le freudisme... La grande et capitale distinction qui domine et organise toute cette

[1] Le P. de Tonquédec a bien voulu nous faire parvenir un tiré à part de son article publié dans la *Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1936, *Les premiers principes de la raison dans* « L'Etre et les êtres » *de M. Blondel.*

Sa critique est plus sévère encore que celle que nous avions esquissée sur des points peut-être moins fondamentaux. Nous conseillons vivement à nos lecteurs l'étude de cette substantielle et magistrale mise au point.

étude — distinction très fondée en raison — est celle qui sépare la *méthode* psychanalytique de la *doctrine* freudienne. M. Dalbiez repousse une partie de la seconde, mais se déclare partisan résolu de la première... » Et voici comment, en les renforçant et en les complétant, le P. de Tonquédec relève les observations de M. D. sur un double vice de la théorie freudienne :

« La théorie de la sexualité infantile chez Freud a donc un double vice. D'abord le célèbre psychanalyste conclut de l'avenir au présent. Il raisonne ainsi : tels actes *seront* sexuels chez l'adulte, donc ils le *sont* chez l'enfant. Sophisme évident. Non seulement, chez l'enfant, ils n'ont rien d'intrinsèquement sexuel, comme le fait très bien remarquer M. D., mais encore ils n'ont *actuellement* de liaison avec rien de tel. Le rapport s'évanouit faute de terme. Les actes futurs qui provoqueront des phénomènes génitaux ne sont pas encore posés dans la réalité; c'est parler dans l'abstrait et l'irréel que de dire : les actes que nous observons aujourd'hui auront, dans quelques années, ces conséquences. Non : les actes qui auront ces conséquences ne sont pas ceux que nous observons aujourd'hui.

Un second défaut consiste à bloquer sous une dénomination commune et à identifier des phénomènes distincts qui peuvent, dans certains cas, s'accompagner. L'être humain est un ; le système nerveux forme un réseau sans rupture. Dès lors, on comprend que des événements très éloignés de la sexualité retentissent sur elle. S. Jean de la Croix ne nous parle-t-il pas du contre-coup désagréable que peuvent avoir sur l'organisme des opérations hautement spirituelles? Dès que résonne la musique de l'esprit, elle éveille des échos dans tout l'être : d'abord, normalement, dans la partie purement sensible, puis parfois, par accident, chez des tempéraments spéciaux, plus bas encore. L'amour spirituel se double naturellement d'amour sensible ; et celui-ci peut éveiller à son tour le sens génital. Entre les deux extrêmes de cette série la différence est grosse, saillante; elle peut nous aider à comprendre la différence moindre qui sépare le moyen terme du dernier. En effet, la raison philosophique qui fonde toutes ces différences est la même. Constituées dans leur essence par une rigoureuse coordination à des objets irréductibles, les tendances restent irréductiblement diverses, même lorsque leur éveil, simultané ou consécutif, est dû à leur interaction. De ceci, M. D. est aussi persuadé que quiconque. Et si j'y ai insisté, c'est simplement pour mettre en lumière, un peu plus qu'il ne le fait, un point de vue que j'estime fondamental dans la critique du freudisme » (p. 107-108).

Nous tenions à faire cette longue citation, dont le profit peut, à qui la lira avec attention, ne pas être négligeable.

Sous le titre général : « *Philosophie scientifique,* » une dizaine d'ouvrages sont analysés par le P. Abelé, qui les groupe sous deux chefs : « Autour du problème de la causalité » ; « L'évolution des concepts scientifiques. »

Le P. Jarlot, à propos de « *Morale et Sociologie,* » fait une recension spirituelle, et d'ailleurs pleine de bienveillance, de la thèse du P. A. Desqueyrat, *L'Institution, le droit objectif et la technique positive* [1]. Nous y avons noté d'excellentes réflexions sur la « personne morale » et les relations de cette personne morale qu'est la Cité, à l'endroit du bien commun.

La dernière rubrique « *Histoire de la Philosophie* » est une mine d'une richesse considérable. Quatre excellents ouvriers de la pensée se sont partagé la besogne. Le P. Souilhé s'est emparé des publications relevant « quelques aspects du platonisme. » Le P. de Strycker étudie un problème historique soulevé par la publication récente (1935) d'une thèse de M. Kester, à Louvain, identifiant le XXVI[e] discours de Thémistius au Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι d'Antisthène et examinant les rapports de ce discours à toute la littérature rhétorique et philosophique de la première moitié du IV[e] siècle (av. J.-C.). Thèse qu'il juge non seulement hypothétique, mais totalement fausse.

Le « Bulletin de philosophie chrétienne » du P. Romeyer passe en revue un grand nombre d'ouvrages ayant trait à la période patristique et à la période médiévale : revue prodigieusement intéressante et qui décèle la fécondité remarquable de l'esprit chrétien au cours des siècles passés. Enfin, la très belle thèse du P. Etcheverry, *L'Idéalisme français contemporain* (cf. *Ami* 1937, p. 145) méritait l'honneur d'une étude plus approfondie dans les *Recherches :* ce fut ici l'œuvre du P. Bremond.

3. — Vol. XIII, Cahier I. — **Réflexions sur le Problème Critique Fondamental,** par Gabriel Picard, S. J. — In-8 de 80 p., 24 f. — Paris, Beauchesne (1937).

Ce petit volume ne s'analyse pas. Pour en comprendre l'objet, il faut se souvenir que l'auteur, le P. Gabriel Picard, publia jadis, dans les *Archives,* une étude intitulée : *Le problème critique fondamental* (vol. I, cahier II, 1924). Depuis la publication de ce travail, nombre d'autres études ont paru sur le problème de la Critique de la connaissance (car on se doute bien qu'il s'agit de ce problème); des critiques ont été formulées; des solutions proposées, divergentes parfois, souvent parce que le point de départ n'a pas été toujours le même. Utilisant ces travaux, ces recherches, ces remarques, voire ces critiques, le P. Picard discute de nouveau le problème et formule une double série de conclusions, la première nous ramenant à la solution autrefois proposée dans *Le problème critique fondamental ;* la seconde, ajoutant quelques éclaircissements et compléments.

« Les points suivants, nous dit l'auteur, semblent acquis :

Le problème critique se pose antérieurement à la métaphysique et sa solution ne peut être fournie par le développement d'une doctrine métaphysique ;

Les solutions par la référence à l'Etre infini et par le dynamisme de l'intelligence ne sont pas valables, non plus que les solutions purement abstraites ou celles qui invoquent l'intuition abstractive ou l'intuition intellectuelle de l'être dans la donnée sensible ;

[1] In-8, 400 p. — Paris, Sirey, 1934.

Reste la recherche dans le sens de l'intuition intellectuelle proprement dite... »

Et voici les conclusions de la deuxième série :

« I. — La conscience du *moi* n'est pas la saisie d'un *moi* pur ;

II. — N'étant pas seulement l'expérience d'une *pensée* ou d'une *exigence de l'esprit*, mais la prise intellectuelle et concrète d'un *objet* intelligible, elle constitue un point de départ solide ;

III. — N'étant pas seulement sensible et empirique, mais intellectuelle, elle a une valeur *absolue* ;

IV. — Par suite, elle justifie la valeur universelle de la *notion d'être* et des *principes*, notamment celle du principe de raison suffisante ;

V. — Enfin, bien qu'elle ne soit pas destinée à établir directement la réalité du « monde extérieur, » elle justifie néanmoins, dans la réflexion, l'objectivité des données sensibles, par l'application des principes premiers. »

Une bibliographie « sommaire » termine le volume ; elle contient l'indication des ouvrages parus sur le problème de la connaissance depuis 1924.

4. — Cahier II. — **Autour du « Discours de la Méthode » (1637-1937)**, par J. Chevalier, R. Verneaux, M. de Corte, J.-M. Le Blond, P. Mesnard, A. Robert. — In-8 de 245 p., 45 f. — Paris, Beauchesne.

Le 8 juin 1637 paraissait à Leyde, sans nom d'auteur, l'édition originale du « Discours de la Méthode. » A l'occasion du tricentenaire de cette publication, les *Archives* ont pris l'heureuse initiative de consacrer un Cahier entier à l'œuvre et à la personne de Descartes. Plusieurs membres de l'Université ont apporté leur précieuse collaboration à ce recueil.

C'est le « Discours » lui-même qui a les honneurs de la première étude (p. 1-13). Ce qui n'empêche pas l'éminent doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble, M. J. Chevalier, de nous gratifier, à cette occasion, d'un coup d'œil très général sur l'œuvre scientifique de Descartes. Mais le but principal de cette courte introduction est de replacer le « Discours » dans l'atmosphère philosophique et religieuse qui a présidé à son éclosion. Certes, de la pensée et de la sincérité religieuses de Descartes, personne n'a pu jamais sérieusement douter. Mais M. Chevalier réclame pour l'auteur du « Discours » mieux qu'une conviction personnelle qui à d'aucuns pourrait paraître simple illusion :

« Dieu est, à tous égards, le centre de Descartes et de la pensée cartésienne. Pour Descartes, Dieu n'est nullement, comme l'ont prétendu les adversaires du christianisme, un simple moyen de se mettre à couvert des théologiens ; il n'est pas non plus, comme l'ont imprudemment concédé certains chrétiens trop pressés d'abandonner à leurs ennemis cette grande pensée, un simple garant de la vérité de la science et de son efficacité pour la conquête et la possession de la nature, qui aurait été son vrai but. Non ! Pour se rendre compte de la fausseté de telles interprétations, il suffit de remonter à l'intuition originelle dont toute la doctrine cartésienne n'est que le déroulement, et qui confère à l'enchaînement de toutes ses parties cette unité dans laquelle Descartes voit la condition et la marque de la perfection d'une œuvre : unité dont la révélation se lie intimement à son *intuition* originelle et découle pour lui de son « entretien avec ses pensées. »

C'est nous qui avons souligné le mot « intuition ». C'est, en effet, par l'intuition que M. Chevalier pense pouvoir expliquer la logique, l'unité et la valeur de connaissance du système cartésien : « intuition préparée par le doute, qui délivre notre esprit du malin génie en le purifiant des sens et de l'orgueil, et par l'action, qui nous fait obéir au bien avant de le connaître ; intuition qui use des liaisons naturelles que Dieu a établies entre les signes de l'imagination et les vérités de l'entendement, entre le monde de l'espace et le monde de l'esprit ; intuition enfin qui nous révèle tout à la fois notre être et son imperfection et qui, dans cette marque en creux, saisit l'être même de Dieu, l'Etre parfait qui seul peut expliquer notre être imparfait et le sentiment de notre imperfection... » (p. 10-11).

Quel aveu d'impuissance pour la pensée cartésienne ! Ne pouvoir sortir de la gangue où elle s'enferme par le doute méthodique qu'au moyen de l' « intuition » et de l' « action », par lesquelles nous cherchons le bien avant de le connaître et nous saisirions l'être même de Dieu ! Faillite de l'intelligence, que M. Ch. semble d'ailleurs implicitement avouer en reconnaissant que « la pensée cartésienne a ses difficultés, ses lacunes et ses défauts ».

Certes, l'interprétation de M. Ch. est intéressante et, comme hypothèse explicative du système cartésien, doit retenir la bienveillante attention du philosophe. Mais, au point de vue religieux, — qui nous occupe surtout ici, — nous y trouvons une raison nouvelle de défiance à l'égard du doute méthodique. Si, pour sauver la connaissance humaine, il faut arriver à l'intuition qui saisit l'être même de Dieu, et à l'action qui nous fait obéir au bien avant même de le connaître, instinctivement nous nous demanderons en quoi le cartésianisme se distinguera de l'ontologisme et de la doctrine d'immanence, pour lesquels l'Eglise, on le sait, fut sévère. Et ne trouvons-nous pas là une justification de la sévérité dont l'Eglise usa jadis à l'égard du « Discours » lui-même ? [1]

Nous sommes au regret de ne pouvoir analyser longuement le second article, *La sincérité critique chez Descartes* (p. 15-100), dû à M. l'abbé R. Verneaux. C'est une étude très poussée de la méthode cartésienne, de l'objet auquel elle s'ap-

[1] Dans cette doctrine de l'*intuition*, à laquelle tant d'auteurs contemporains s'accrochent désespérément pour résoudre le problème de la critique de la connaissance, on pourrait, sans exagération, voir un renouveau de l'ontologisme. Que l'on compare les sophismes d'un Ubaghs ou d'un Rosmini pour rattacher leur système à S. Thomas lui-même avec les raisonnements de nos « intuitionistes » actuels, on verra qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

plique et des perspectives qu'elle ouvre dans le champ de l'histoire de la philosophie. Dans sa conclusion, l'auteur nous paraît replacer le problème sur son véritable terrain :

« Dirons nous que la critique part du *cogito* ? Oui, sans doute, car si la science n'est pas la pensée, elle n'est rien, et il n'y a rien à critiquer. Mais il n'y a rien non plus à critiquer si la pensée est vidée de tout contenu. Peut-être la critique aboutira-t elle à rejeter de la pensée, comme étant sans fondements, toutes les évidences vécues, sauf celle de la pensée elle-même ; mais elle ne peut pas prendre pour point de départ la pensée « pure ». Plus justement donc que *cogito*, l'on dirait *cognosco*. La connaissance implique certes la pensée, mais ne dépend pas moins essentiellement d'un objet qui « apparaît ». La critique ne peut éviter de prendre en considération l'*esprit* en tant qu'il connaît quelque chose. le *phénomène* en tant qu'il est connu et la *relation* qui unit le phénomène et l'esprit, c'est à dire la connaissance. » (P. 99).

On ne saurait mieux dire, et ce n'est pas absolument « rompre » avec Descartes ; car, comme le dit encore M. V. en terminant, « si la rupture se fait sur un point où le cartésianisme est étroit, et dans le but d'élargir son point de vue, n'est-elle pas une des meilleures manières de recueillir son inspiration et d'en montrer la fécondité ? »

M. Marcel De Corte, professeur à l'Université de Liège, s'efforce de faire « saisir le développement du système cartésien dans l'élan même de son dynamisme interne. » C'est ainsi qu'il découvre *La dialectique poétique de Descartes* (p. 101-161) :

« Ce n'est pas seulement le *cogito* (et la méthode) qui incluent cette secrète attitude poétique, ce sont les conséquences diverses qui s'en dégagent : la distinction de l'âme et du corps avec son corollaire : la substitution de la notion d'étendue à la notion de monde matériel ; l'édification d'une science orientée vers la conquête de l'univers avec sa dominante : l'investissement du donné par la puissance démiurgique de l'homme ; la preuve ontologique de l'existence de Dieu avec son nerf : le passage de la logique du parfait au réel de l'existence absolue ; tout cela témoigne d'une descente de l'esprit et de sa faculté de construction vers l'existence extramentale, tout cela vérifie la propension innée du système cartésien *à mettre autre chose à la place de l'objet* » (p. 158).

C'est ce que l'auteur appelle « une indéniable tendance poétique ». A ce compte, il y a joliment de poésie chez beaucoup de philosophes modernes et contemporains !

De M. J. Leblond, *Les natures simples chez Descartes* (p. 163-180), où l'auteur se montre sévère à l'égard de la méthode cartésienne, non telle que Descartes la décrit parfois, mais telle qu'il la pratique souvent : « méthode de distinction hypothétique. méthode de « recherches », qui procède, non du certain au certain, mais du probable au certain On y a vu l'annonce de la méthode de la science moderne et on a célébré Descartes comme un créateur de nos procédés scientifiques. Mais il faut reconnaître que cet ordre est inverse de celui que recommandent les *Regulæ*, les *Méditations* et que formule le précepte fondamental de l'analyse » (p. 179). Descartes ne semble pas s'être préoccupé de montrer comment ces deux ordres peuvent s'accorder.

Pierre Mesnard : *L'esprit de la physiologie cartésienne* (p. 181-220).

André Robert : *Descartes et l'analyse des Anciens* (p. 221-241). Recherche sur l'influence de la géométrie grecque sur la conception cartésienne de *l'analyse* et de sa fonction logique [1].

II. — Philosophie ancienne et médiévale

5 — **La doctrine de l'intelligence chez Aristote**, par Marcel De Corte, professeur à l'Université de Liège. Préface de M. Etienne Gilson. — In 8° de xii-310 p., 40 f. — Paris, Vrin, 1934.

On peut se demander si l'interprétation d'Aristote a toujours été parfaitement objective. Au Moyen Age, celle que donne S. Thomas est sensiblement différente de celle que propose Averroès. De nos jours, Zeller et plus récemment Jæger semblent s'être inspirés du philosophe arabe [2]. C'est du moins ce que leur reproche M. Marcel De Corte, dans sa thèse : *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. Zeller soutient qu'Aristote n'a pu établir l'unité de vie de l'âme et qu'il n'admettait pas son immortalité personnelle. Jæger distingue chez Aristote les parties anciennes, platonisantes, de la métaphysique et les parties postérieures, orientées vers le naturalisme et l'empirisme. Ainsi, dans le *De Anima*, les passages du III^e^ livre qui traitent du νοῦς se distingueraient nettement, quant à la doctrine et la méthode, des deux premiers, dans lesquels l'âme est considérée comme la forme (l'entéléchie) du corps.

M. De Corte nous donne une interprétation différente de la doctrine aristotélicienne de l'intelligence. Son étude se divise en deux parties.

Dans la première : *La structure de l'intelligence*, il montre : 1° qu'Aristote n'a jamais hésité par rapport à la doctrine du νοῦς ; 2° qu'il y a, pour lui, unité des fonctions actives et passives dans l'acte d'intellection ; 3° que le νοῦς est le principe vital et formel de l'homme.

La seconde partie : *La fonction intuitive de la pensée et ses présupposés* (p. 125-249) traite de la prise de possession de l'objet par l'intelligence.

Nous ne ferons que relever les points importants de la thèse.

[1] Chaque Cahier, on le sait, est accompagné d'un petit fascicule de dimensions assez variables, dans lequel on trouve la recension des ouvrages philosophiques récemment publiés. Ce qui fait que les *Archives* fournissent aux travailleurs une documentation de tout premier ordre qu'il est impossible d'ignorer.

[2] Les ouvrages visés par la critique de M. De Corte sont : Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1879-1892 ; W. Jæger *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1902, et surtout *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

Pour M. De C., il ne peut être question d'une différence réelle entre l'intellect « qui devient tout » (intellect passif) et celui « qui opère tout » (intellect agent). L'intellect qui devient tout « est une réalité, mais une réalité qui ne se distingue pas substantiellement de l'intellect qui opère tout. Intellect possible est le nom que prend l'intellect lorsqu'il est en face d'un intelligible en puissance qu'il est apte à devenir en acte : τῷ πάντα γίνεσθαι, intellect agent est celui qu'il prend lorsqu'il lève la puissance de l'intelligible pour la transformer en acte : τῷ πάντα ποιεῖν » (p. 47).

La question de l'intellect « séparé » est un point crucial de la doctrine aristotélicienne. Pour De C. : « quand Aristote nous parle de ce qui est χωρισθείς, il ne peut songer qu'à l'intellect et à l'intellect pris comme forme du corps humain. Il ne s'agit donc point de l'intellect agent dont la distinction réelle par rapport à l'intelligence possible est niée implicitement par Aristote dans tout le développement de sa théorie noétique, mais de l'intellect en tant qu'âme intellective totale » (p. 78). Et c'est au moment de la mort que l'intelligence, forme du corps humain, est séparée de ce corps et restituée à sa véritable nature (p. 79).

Le νοῦς est-il *immortel ?* Aristote dit : « Cette nature simple qu'est le νοῦς est seule ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος. D'après De C., il n'y a pas ici redondance ; il faut conserver aux deux attributs du νοῦς leur signification respective et interpréter : « le νοῦς pris comme nature simple est seulement ce qui, chez les hommes, peut être immortel..., ou jouir, chez les êtres supérieurs à l'homme, de l'éternité, c'est-à-dire d'une existence qui n'est soumise ni à la génération ni à la corruption » (p. 80). Quant au νοῦς παθητικὸς, il ne s'agit pas de l'intellect possible en tant qu'intellect, mais simplement en tant que possible, « parce que sont périssables les opérations conjointes de l'âme et du corps qui autorisent son acte » (p. 90).

Sur le problème de l'immortalité *personnelle,* De C. reconnaît qu' « Aristote ne l'a affirmée ni niée, pour la simple raison que sa pensée ne s'est jamais orientée *explicitement* dans le sens d'une doctrine de la personne » (p. 92). Mais « nombre de textes convergents permettent de deviner » que l'âme « n'est ni une substance qui jouerait le rôle de forme, ni une forme qui ne saurait être une substance, mais une forme qui possède et confère la substantialité » (p. 95). C'est dans l'âme, substance spirituelle qui fonde notre substantialité, qu'il faut chercher la raison de notre personnalité. Et donc, selon Aristote, « on ne peut refuser à l'âme humaine l'immortalité personnelle » (p. 96).

Mais comment l'âme, forme du corps, peut-elle posséder une capacité d'existence autonome ? Aristote ne s'est jamais posé une telle question. Cependant, pour y répondre selon la doctrine péripatéticienne, il suffit « d'affirmer l'immatérialité et la séparabilité du νοῦς pris comme faculté, mais comme une faculté qui, vue en tant que substance et non plus en tant que fonction, est la forme d'un corps » (p. 96).

Aristote est très réservé sur l'état de l'âme séparée. Toutefois la fin du chapitre v du IIIe livre *De Anima* nous apprend que l'intellect χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ'ὅπερ ἐστί. Il n'est plus que lui-même, c'est-à-dire intellect, tandis que, pendant la vie terrestre, il avait besoin de l'imagination pour saisir l'intelligible « dématérialisé partiellement par le travail des facultés inférieures. » M. De C. pense qu' « on peut vraisemblablement conclure que l'intelligence, dans l'éternité de sa survie, est vouée à l'appréhension directe et intuitive des intelligibles et à une contemplation active inépuisable » (p. 101).

On voit par ces quelques traits combien l'exégèse — c'est le mot employé par l'auteur lui-même — que propose le philosophe belge diffère de celle de Zeller et de la plupart des commentateurs. Si l'interprétation de M. De C. était reconnue exacte, — et nous avons déjà recueilli plus d'un avis en ce sens, — ce serait une preuve que la psychologie thomiste reste fidèle aux principes aristotéliciens.

Nous laissons de côté la deuxième partie du volume, où sont abordées des questions secondaires, par lesquelles l'auteur veut démontrer que l'unité ontologique de l'intellect se vérifie aussi dans l'acte d'intellection. L'intelligence serait présente à chaque degré de la connaissance : sens, imagination et intelligence ayant le même domaine et se trouvant en état d'interférence. C'est en ce sens que M. De C. étudie la sensation, le sens commun, l'expérience, l'imagination, la mémoire et l'induction (p. 141 et suiv.). Il relève ensuite quelques éléments de solution du problème des universaux, précise la différence entre la substance comme catégorie de l'être (τό τί ἔστιν) et l'essence, quiddité de l'être (τὸ τί ἦ εἶναι) (p. 202), pour terminer par l'étude du concept d'être et des catégories (p. 225).

La thèse de M. De Corte sera, à coup sûr, âprement discutée ; elle n'en reste pas moins un ouvrage de grande valeur.

6. — *(Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, n. 6).* — **« Intellectus et ratio » selon S. Thomas d'Aquin**, par J. Peghaire, C. S. Sp. — In-8 de 320 p., 32 f. — Paris, Vrin ; Ottawa, 95, Avenue Empress.

Parmi les éléments nouveaux au sujet desquels se pose la question d'une incorporation possible dans le système thomiste, se place en tout premier rang une philosophie de l'intuition. L'intuition consiste « en une vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent et saisi dans sa réalité individuelle ». On sait que nombre de philosophes contemporains ont basé tout leur système sur l'intuition et que d'autres y voient la solution du problème de la critique de la connaissance.

On peut se demander comment cette « *saisie immédiate et directe* » peut s'harmoniser avec la

doctrine, essentielle au thomiste historique, selon laquelle le concret corporel n'est atteint qu'indirectement et le concret spirituel qu'analogiquement. Le P. Peghaire estime le problème d'une importance exceptionnelle pour le thomisme, et il s'efforce de le résoudre par la distinction qu'on peut formuler entre « intellectus » et « ratio ».

Pour avoir le droit de proposer une conclusion, l'auteur a cru devoir réaliser une recension aussi complète que possible de tous les textes dans lesquels S. Thomas fait intervenir le couple *intellectus* et *ratio*, les classer méthodiquement de telle façon qu'éclairant les uns par les autres, on puisse parvenir à un exposé intégral et nuancé de la pensée du Docteur angélique. Près de 400 textes ont été ainsi relevés, comparés, commentés [1].

L'*intellectus* pur n'existe que chez les esprits purs et, par assimilation, les âmes séparées. C'est par la notion formelle de l'intellect pur que débute notre auteur : il a raison, car c'est là le domaine propre de l'intuition.

Dans cette vie, où elle est unie au corps, l'âme ne possède que l'ombre de l'*intellectus*, c'est-à-dire la *ratio*. Toute l'étude sur la *ratio*, qui forme la seconde partie du volume, met en relief l'opération propre de cette faculté, le *discours*, qui dénote une absence de saisie immédiate de l'objet.

Et cependant, même dans l'état d'union, l'âme participe à l'intellect pur par l'*intellectus*, principe et terme de la *ratio*. C'est là la clef du problème, et le P. P. s'efforce, dans la troisième partie, de montrer les rapports de l'*intellectus* et de la *ratio*, par où la notion d'intuition peut s'insérer dans le thomisme le plus authentique.

Voici, en substance, ses conclusions.

Sans doute, l'acte propre de l'intelligence humaine, en tant qu'humaine, est et ne peut être que le discours ou raisonnement. Mais, dans l'âme, la *raison* est ordonnée à l'*intellectus*. Par l'*intellectus*, la raison possède quelque chose de la vision subite des esprits purs : l'homme « devient, comme l'ange, déiforme, car il se rapproche de son modèle infini, l'*Intellectus* divin. » Sans doute, ontologiquement, l'*intellectus* reste un accident au sens le plus technique; mais par lui, « notre âme, échappée à l'étreinte de la matière, s'évade aussi des limites imposées par sa fonction de forme substantielle d'un corps. » Le mot *intuitus* (que S. Thomas applique aussi bien à l'*intellectus* qu'à la *ratio*) ne correspond pas tout à fait au terme « intuition », qui signifie, on l'a dit en commençant : la vision, la saisie du réel dans ce qu'il a de plus intime, dans sa totalité d'être, et avec la conscience de la possession de la vérité. Cette notion d'intuition ne convient pleinement qu'aux esprits séparés de la matière. L'*intuitus* de la vie présente n'est qu'une intuition participée et analogique ; elle désigne un acte simple de l'intelligence par opposition au discours de la raison. Cette notion analogique d'intuition humaine se réalise dans certains actes de cette vie :

« Parmi eux, celui qui se rapproche le plus de la connaissance angélique, c'est bien la saisie des principes premiers ; c'est d'ailleurs elle que S. Thomas cite perpétuellement comme type d'opération de l'*intellectus*... On pourra aussi parler d'intuition, mais dans un sens différent, pour la connaissance intellectuelle du singulier matériel. C'est bien du réel, concret et individualisé que l'on atteint. La vue cependant que l'on a, si elle est immédiate en ce sens qu'elle exclue le discours, n'est pas directe. Il nous faut d'abord former l'idée abstraite de l'objet pour pouvoir nous retourner sur les données des sens internes et externes desquelles nous l'avons tirée, et parvenir ainsi au singulier... Il en est de même de l'intuition portant sur notre « *je* ». Certes, pas de discours en elle ; mais ce n'est qu'après la connaissance d'un objet étranger que nous prenons conscience du « je » qui opère. Et ce que nous en saisissons, tout réel, tout individuel et même tout spirituel qu'il soit, est bien vague, incomplet, partant imparfait... »

A la question : le thomisme peut-il s'intégrer une philosophie de l'intuition ? on peut donc répondre également : oui et non. Oui, si l'on accepte cette analogie de l'intuition dont nous venons de tenter la justification ; non, si l'on exige l'application rigoureuse de la définition donnée (plus haut) par le *Vocabulaire de Philosophie* ou quelque autre semblable (p. 288-289).

Maigre conclusion, semble-t-il, — et pourtant, à notre avis, conclusion exacte, — qui n'empêche pas l'auteur d'y trouver une possibilité d'accommodement entre la philosophie thomiste et la philosophie de l'intuition de Bergson ou celle de l'*Irrationnel* de Meyerson. Nous ne partageons pas cette illusion : entre le thomisme authentique et ces systèmes, il peut y avoir des contacts accidentels et plutôt négatifs ; il serait difficile de trouver des concordances positives.

7. — *(Publications de l'Université catholique du Sacré-Cœur*. PREMIÈRE SÉRIE : *Sciences philosophiques, vol. XXIII)*. — Sofia VANNI ROVIGHI. — **L'immortalità dell' anima nei maestri francescani del secolo XIII.** — In-8 de VIII-386 p., 25 lires. — Milan, *Società editrice « Vita et Pensiero. »*

On trouvera dans cet ouvrage une importante contribution à l'histoire de la philosophie de l'âme chez les maîtres de l'école franciscaine du XIIIe siècle. Il s'agit principalement de la façon dont ils conçoivent et démontrent l'immortalité de l'âme. Autour de ce problème central, gravitent de multiples questions subsidiaires : mode de connaissance de l'intelligence, dans l'état d'union au corps et dans l'état de séparation ; formation des idées générales et des universaux ; et surtout, peut-être, constitution métaphysique du corps humain vivant, avec l'unité ou la pluralité des formes substantielles.

On aurait tort de croire que, sur chacun de ces points, nos maîtres franciscains professent la

[1] Cf. R. Jolivet : *L'Intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*. — Paris, Beauchesne *(Ami, 1936, p. 630)*. — La 1re partie traite de : « S. Thomas et l'intuition intellectuelle ».

même opinion. Il est impossible d'analyser ici toutes les réponses.

Quinze auteurs ont été interrogés : les premiers maîtres franciscains de Paris avec l'auteur de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Odon Rigaldi (p. 1-31) ; S. Bonaventure et son école, dont les principaux représentants furent Guillaume de la Mare et Matthieu d'Acquasparta (p. 32-74) ; puis l'école d'Oxford, avec Robert Grossetête, Thomas d'York, Roger Bacon, Jean Peckham et Roger Marston (p. 75-160) ; le groupe assez disparate formé, d'une part, de Richard de Médiavilla et, d'autre part, de Pierre Olivi et de Pierre de Trabibus (qui, au dire du cardinal Ehrle, ne seraient qu'un seul et même personnage) (p. 161-196) ; enfin, Duns Scot qui, à lui seul, mérite toute une étude (p. 197-238). Ces cinq chapitres sont complétés par un appendice considérable (p. 239-378) où sont pour la première fois publiés des textes inédits d'Odon Rigaldi, de Guillaume de la Mare, de Matthieu d'Acquasparta, de Thomas d'York, de Richard de Médiavilla et de Pierre de Trabibus.

La grande contribution apportée par l'école franciscaine au problème de l'immortalité de l'âme est la mise en relief de l'argument moral de finalité. S. Bonaventure et ses disciples, spécialement Richard et Pierre Olivi, ont bien mis en lumière l'importance de l'immortalité pour le problème de la vie. Bien plus, ils ont montré que l'être humain serait quelque chose d'irrationnel si l'homme n'était pas immortel. Ainsi ils ont relié le problème de l'immortalité au problème de la Providence et, en dernière analyse, au problème de Dieu. Position excellente d'ailleurs et dont, après cinq siècles, la *Critique de la Raison pratique* de Kant démontre l'opportunité. L'auteur relève, en passant (p. 179), à propos d'Olivi, que si ce théologien a été amené à concevoir dans l'âme une partie intellective qui ne soit pas la forme du corps, c'est par crainte de ne pouvoir sauvegarder autrement la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme. C'est l'explication fournie par Pierre Olivi lui même, dans une lettre inédite, que le P. Gratien publia en 1913, dans les *Etudes Franciscaines,* t. XXIX, p. 418.

La position de Scot n'est pas aussi fidèle qu'on pourrait le croire à la tradition franciscaine, non pas qu'il ne voie, lui aussi, dans la béatitude de l'immortalité, l'unique fin capable de satisfaire les désirs les plus profonds de l'homme ; mais parce que, fortement préoccupé de distinguer les données de la raison de celles de la foi, il trouve dans les arguments présentés par ses prédécesseurs des « présupposés théologiques » (p. 238). Les arguments de l'école thomiste ont peu de prise sur lui, en raison des multiples divergences qui le séparent de S. Thomas. Aussi, finalement, ce « penseur exigeant » préfère s'en remettre à la révélation plutôt que d'exposer des arguments qui ne le satisfont pas. Position d'attente, et qui appelle un complément ultérieur.

L'étude de Sofia Vani Rovighi est menée avec toute la rigueur de la critique la plus sévère. L'auteur se réfère constamment aux meilleurs travaux parus sur ces questions depuis une vingtaine d'années. Mais l'ensemble qu'il en tire est impressionnant et se présente comme une riche source d'informations et de documents.

(*A suivre*).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Tout le monde parle de « ne pas faire de politique dans les œuvres. » Mais je n'ai trouvé nulle part la définition de ce qu'il fallait entendre par « faire de la politique » ou « ne pas faire de politique. » Là-dessus, on discute à perte de vue sans pouvoir s'entendre.

L'*Ami* pourrait-il donner une définition ?

Dans la discussion de la doctrine sociale, et même dans l'exposé de la doctrine sociale de l'Eglise catholique, il est bien difficile de ne pas heurter au passage quelque politicien.

Dans la défense de la doctrine, vaut-il mieux se taire que de démentir un politicien ?

Est-ce que l'on fait plus de politique en contredisant les politiciens, qu'en les flagornant pour obtenir leurs faveurs ?

Si l'*Ami* répondait à ces questions et à d'autres qu'elles suggèrent, il rendrait service.

R. — Question ancienne, et question brûlante. Mais ce n'est pas une raison de l'écarter, au contraire, puisque, en effet, « tout le monde en parle » et que beaucoup de malentendus et de mésententes, déplorables à bien des titres, deviendront impossibles le jour où la pleine lumière sera faite dans les esprits. Or, il semble que la chose est devenue relativement facile depuis que des études synthétiques ont rendu accessibles à tous les enseignements de l'Eglise, distribués au gré des circonstances en des documents que beaucoup ne pouvaient ni trouver commodément ni même parfois entendre bien clairement. Nous n'en utiliserons que deux : les *Principes catholiques d'Action civique,* de l'abbé Lallement, catéchisme politique composé à la demande expresse de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France, approuvé par elle ; et le *Petit Manuel des Questions contemporaines* de S. Em. le cardinal Verdier [1]. Rappelons que le texte du premier de ces ouvrages est en majeure partie celui même des documents pontificaux ; ce dont on n'a qu'à se féliciter, l'exactitude étant ici beaucoup plus désirable que l'originalité. Brièvement nous les désignerons par les lettres initiales L et V.

I

L'expression *faire de la politique* est susceptible de deux acceptions qui correspondent à deux des sens (car il y en a d'autres) du mot *politique*.

[1] *Ami* 1936, p. 268 et 459. Voir aussi *Ami* 1932, p. 209 sq., 323 sq., 627.

A) Dans un premier sens, la politique « c'est la conduite de cette société temporelle que l'on appelle un Etat. La politique comprend tout un ensemble d'actes : organiser les institutions publiques ; faire les lois et gouverner ; diriger les relations du pays avec les autres Etats ; élire les représentants de la nation ; s'occuper, dans la mesure où cela revient à chaque citoyen, de la bonne marche de la vie publique. L'activité politique est chose *honnête et grave*, car les plus grands biens humains sont souvent en cause dans les affaires de l'Etat... » (L., p. 19).

« La politique ne met pas seulement en jeu la raison, mais de profonds sentiments, des intérêts, de grandes passions. Cependant, comme toute activité humaine, elle doit être conduite par la raison. Elle suppose une formation rationnelle. Comme on étudie la médecine, ainsi il faut étudier la politique [1]. On appelle *politique* une science qui détermine l'objet de la société civile, — le bien commun que recherche l'Etat, — et qui indique les moyens les plus ordinaires de le procurer. Parce que l'action se mène dans le concret, et que les circonstances sont toujours changeantes, les connaissances générales qui constituent une *science* ne valent toutefois pour régler la conduite que si elles sont jointes à la prudence de l'homme d'action et au savoir-faire du praticien...

« La politique relève, à proprement parler, non d'un art, mais d'une prudence. En effet, l'œuvre politique ne consiste pas, pour l'essentiel, à bâtir quelque chose comme une machine ou un édifice ; mais à bien organiser et bien diriger la vie collective, qui est une vie humaine comme la vie de l'individu. Il ne suffit pas d'être un honnête homme dans la vie privée pour avoir les capacités d'un homme politique. Une formation aux problèmes de la vie publique est requise. Mais cette formation même est autre chose que l'acquisition d'un savoir-faire, d'une habileté. *C'est la formation à procurer une vie collective qui soit bonne et humaine, au milieu de toutes les questions que pose la vie d'un peuple.* Telle est la *prudence politique,* comme la prudence individuelle est la formation à bien conduire sa vie propre au milieu de toutes les questions que pose la vie d'un seul homme...

« La politique suppose aussi du savoir-faire avec les hommes ; qu'on ne s'y trompe pas cependant : à ce point de vue encore l'habileté ne suffit pas, il faut principalement sagesse pratique et vertu ; la véritable réussite vient ici du désintéressement, du dévouement, du respect, de la connaissance des faiblesses humaines aussi, mais plus encore de l'intelligence des ressources morales qui se trouvent chez les hommes... » (L., 20-22).

Est-on tenu de faire de la politique ? « On ne doit pas se désintéresser de la politique, quand politique veut dire l'ensemble des biens communs, par opposition aux biens singuliers et particuliers. Ne vouloir prendre aucune part aux affaires publiques serait aussi répréhensible que de n'apporter à l'utilité commune ni soins ni concours. Les prescriptions de la loi chrétienne n'empêchent nullement les fidèles de remplir leurs devoirs et d'exercer leurs droits qu'ils ont en commun avec tous les autres citoyens... Tous les bons citoyens sont tenus à faire le meilleur usage de la politique, et les catholiques en particulier, puisque la profession catholique elle même exige d'eux qu'ils soient les meilleurs citoyens. Il importe au salut public que les catholiques prêtent sagement leur concours à l'administration des affaires municipales. Il est utile et moral qu'ils étendent leur action au-delà des limites de ce champ trop restreint et abordent les grandes charges de l'Etat. D'autant plus que les catholiques, en vertu même de la doctrine qu'ils professent, sont obligés de remplir ce devoir en toute intégrité et conscience... Il est donc évident que les catholiques ont de justes motifs d'aborder la vie politique. Ils le font et doivent le faire, non pour approuver ce qu'il peut y avoir de blâmable présentement dans les institutions politiques, mais pour tirer de ces institutions mêmes, autant que faire se peut, le bien public sincère et vrai... » Et après avoir rappelé que ce fut aux premiers âges de l'Eglise la pratique de nos pères, Léon XIII concluait : « Que grâce au concours loyal, harmonieux et croissant de tous les catholiques, il soit de plus en plus évident que la tranquillité de l'ordre et la vraie prospérité des peuples sont d'autant plus florissantes que l'Eglise en est l'inspiratrice et l'appui. » (L., 59, 60).

Cependant tous ne doivent pas s'intéresser de la même manière à la politique. En dehors du devoir de la prière, commun à tous, « d'une manière générale, chacun contribue au bien public en remplissant les devoirs de sa condition dans les cadres sociaux de la nation. C'est ainsi que l'accomplissement total des devoirs familiaux, une délicate conscience professionnelle, le juste dévouement au bien des collectivités locales, fournissent la base vivante, indispensable, de l'honnête félicité de l'Etat. Encore faut-il que ces divers devoirs particuliers soient accomplis avec esprit civique ; c'est-à dire avec l'intelligence du bien que constitue l'harmonieux développement de la communauté politique tout entière, et avec la volonté de subordonner, au bien général du pays, les intérêts particuliers, qui ne peuvent être convenablement servis qu'à leur place dans l'ordre de la Cité. Et cela suppose en tous une formation, du moins fondamentale et générale, à

[1] Cette phrase, qu'aussi bien la suite développera, mérite qu'on la souligne. Combien « font de la politique » (et c'est alors au second et mauvais sens du mot) par entraînement, par fantaisie ou passion, sans la préparation patiente et laborieuse que cela supposerait ! Cette politique vaut tout juste autant que la médecine pratiquée en de semblables conditions. Qu'on ne s'étonne pas si les *opinions politiques* ainsi formées résistent aux enseignements de l'expérience comme aux meilleurs arguments de raison ou d'autorité !

la politique, c'est-à-dire à l'intelligence et à l'amour des bonnes conditions de l'unité de l'Etat... L'opinion publique compte pour beaucoup, aujourd'hui, dans la politique. Elle est constamment sollicitée, par la presse, par la radio, de porter des appréciations sur ceux qui gouvernent et sur la conduite des Etats voisins. La prudence morale personnelle demande que l'on ne juge pas au-delà de sa compétence; mais, pour que cette règle soit pratiquement observée dans le cas présent, il faut qu'une sage formation de doctrine générale et de pratique réelle de la vie humaine collective, ait donné au moins un certain discernement de ce que doit être la prudence politique; faute de quoi, des mouvements de passion se substitueront toujours aux saines réactions, à la mesure et à la sagesse dans les jugements. Cette préparation là est encore formation politique. » (L., 67, 68).

Après avoir précisé les devoirs politiques propres à chacun, M. Lallement conclut avec Pie XI : « La politique en son temps, quand on doit la faire, par qui elle doit être faite, avec une préparation convenable, complète, religieuse, intellectuelle, économique, sociale, est, peut on dire, ce qu'il y a de mieux après la participation à l'apostolat lui-même. » (L., 70, 71).

Et quant à nous particulièrement : « Les membres du clergé eux-mêmes ne doivent pas se désintéresser des affaires civiles et politiques, loin de là ; tout en se tenant complètement en dehors de tout parti politique, ils doivent, en qualité même de prêtres et en se gardant de tout ce qui pourrait être contraire à leur ministère, contribuer au bien de la nation, en exerçant leurs droits et surtout leurs devoirs de citoyens avec la plus grande conscience. Ils doivent encore veiller à ce que les catholiques s'acquittent comme il convient de leurs obligations de citoyens, d'après les prescriptions des lois de Dieu et de l'Eglise. » (L., 73).

De son côté, le cardinal Verdier résume ainsi les droits et les devoirs des gouvernés, dont l'exacte connaissance et l'accomplissement fidèle constituent l'essentiel de la politique : « Les *droits des gouvernés* sont corrélatifs aux devoirs des gouvernants. C'est ainsi qu'on peut dire qu'ils ont le droit : aux lois et aux mesures qui sont nécessaires ou utiles au bien de la collectivité dont ils font partie ; à la sauvegarde des droits essentiels de l'individu et de la famille ; et à tous les secours dont ils ont besoin pour réaliser leurs diverses destinées. Les *devoirs des gouvernés* peuvent se ramener aux suivants : *a)* Respecter et aimer les pouvoirs établis ; *b)* Obéir aux lois justes ; *c)* Aider de toutes manières l'Etat dans l'accomplissement de sa mission ; *d)* Enfin sacrifier ses intérêts individuels et familiaux et même sa vie, quand l'intérêt supérieur de l'Etat le demande. » (V., p. 50).

B) Mais il est une autre acception de l'expression *faire de la politique*. « Par une perversion qui va contre la nature des choses, trop souvent la politique n'est plus le service du bien commun ; elle devient au contraire l'occasion de favoriser les intérêts des partis. C'est ainsi que *politique* prend une signification défavorable, et devient synonyme d'intrigues et d'habiletés par lesquelles on s'efforce de tirer, d'une certaine conduite des affaires publiques, avantage pour soi même et son groupe. Comprenant ainsi le mot, le peuple dit parfois : « C'est la *politique* qui est cause de tout le mal ! » Il importe de restaurer le sens véritable et la dignité de la politique. » (L., 19, 20).

« Tous les citoyens sont tenus de travailler en vue du bien commun ; mais, de même que, pour les choses contingentes, nul ne saurait émettre la prétention d'être infaillible, il est naturel que des divergences se produisent parmi ceux qui tendent sincèrement au bien général : c'est de cette situation que naissent les partis. Dans les régimes où il existe une représentation politique, où donc la constitution elle même invite périodiquement les citoyens à s'efforcer de faire prévaloir leurs conceptions politiques, les partis deviennent comme une institution normale de la vie de l'Etat. Il est clair que ce n'est pas sans comporter des dangers, et que cela appelle des vertus spéciales pour la recherche désintéressée et prudente du bien commun. La doctrine de l'Eglise ne réprouve point ces institutions politiques — non plus que les autres institutions conformes au droit et à la raison ; — mais il est manifeste qu'elles se prêtent plus aisément que toutes autres au jeu déloyal des factions... En fait, dans le domaine de la politique, les partis se sont presque fait une loi, non point de chercher le bien commun par une émulation mutuelle et dans la variété de leurs opinions, mais de servir leurs propres intérêts au détriment des autres. » (L., 207, 208). Tout simplement on prend les moyens pour des fins : chacun citera des exemples.

Aussi l'Eglise entend-elle demeurer étrangère aux partis politiques, en fait-elle une loi à « tous ses représentants dans tous les degrés de la hiérarchie, » juge-t-elle dangereuse la constitution d'un parti politique par tous les catholiques d'un pays comme tels. (L., 209, 215). Pareillement, « l'Action catholique, en tant que telle, par sa nature et par sa fin propre..., loin de former un parti quelconque ou de servir à des intérêts particuliers ou à d'autres desseins politiques, se tiendra toujours en dehors et au-dessus des partis politiques et de leurs compétitions même légitimes. Elle laissera, toutefois, aux individus leurs préférences particulières et la liberté d'action qu'elles comportent, pourvu qu'en tout cela rien ne soit en contradiction avec la doctrine catholique et ne subordonne aux intérêts inférieurs et particuliers les intérêts universels et suprêmes. Pour observer les règles de la plus stricte prudence et éviter jusqu'aux apparences mêmes pouvant donner à penser que l'Action catholique favorise un parti politique, l'Autorité ecclésiastique demande aux présidents et dirigeants des organi-

sations catholiques de n'être pas en même temps présidents ou membres du bureau d'une section d'un parti politique. Si parfois l'agitation politique se mêle, d'une façon quelconque, à la religion et aux mœurs chrétiennes, il appartient en propre à l'Action catholique d'user de ses forces et de son autorité pour que tous les catholiques, d'un commun accord, mettent au second rang les intérêts et les vues de leur parti pour ne voir que le progrès de l'Eglise et des âmes et celui des œuvres dont elle s'occupe. » (L., 211). Quand tous les catholiques l'auront bien compris, sans doute connaîtront-ils moins de déboires et pourront-ils, enfin unis, apporter dans l'ordre de la saine politique une contribution décisive au bien commun.

L'Eglise n'a pas manqué de nous dire moyennant quelles précautions nous pourrons *nous garder de la politique partisane*. — D'abord en ne perdant jamais de vue la relativité des moyens : « Les hommes qui subordonneraient tout au triomphe préalable de leur parti respectif, fût-ce sous le prétexte qu'il leur paraît le plus apte à la défense religieuse, seraient dès lors convaincus de faire passer, en fait, par un funeste renversement des idées, la politique qui divise avant la religion qui unit. » (L., 214, 215). — Puis en restant fidèles aux exigences de l'esprit chrétien dans la politique comme partout ailleurs. « Les catholiques doivent avant tout veiller à garder la pureté de leur foi et de leur pensée catholique, le sens de la primauté des moyens surnaturels (prière, sacrements, œuvres de charité), le respect de la justice et de la vérité, la conviction pratique de l'irremplaçable valeur, pour le bien public, de l'accomplissement des devoirs quotidiens. Si dans certains cas l'adhésion à un parti politique est estimée, en conscience, un moyen nécessaire pour la défense ou le service du bien commun, il faut veiller à demeurer dans cette intention droite du bien commun. Que jamais des conceptions de parti n'arrivent à prendre le pas sur la vraie conception catholique du bien public, ni le service des intérêts du parti sur celui des intérêts supérieurs... Dans les compétitions entre les divers partis auxquels les catholiques ont pu légitimement donner leurs noms, la charité fraternelle doit être attentivement sauvegardée. Il est déplorable que, par suite des rivalités de partis, se voient des discussions qui partagent les esprits comme en divers camps, et troublent même les associations instituées en vue de la religion... Rien n'est plus opposé à la loi chrétienne, loi de charité, que l'esprit de violence... C'est une leçon de l'expérience que la violence appelle la violence et que ces conflits amoindrissent le prestige de la loi et de l'autorité, gardiennes de l'ordre, en même temps qu'ils préparent les guerres entre frères et fils du même pays... S'il s'agit de l'emploi de moyens légaux, ce n'est certes pas violence, c'est courage civique et force chrétienne que de s'opposer avec vigueur aux partis qui combattent l'ordre civil et la religion ; et, de même, de revendiquer avec fermeté des droits, ou des réformes nécessaires dans l'Etat. Pour être chrétienne, la vertu de force doit cependant être aussi de la patience, et elle doit être unie à la douceur. C'est là une des vérités de l'Evangile les plus nécessaires à rappeler dans les luttes politiques. Reprocher durement les erreurs et reprendre les vices avec âpreté, cause souvent plus de dommage que de profit. » Et ces sages conseils de Pie X se terminent sur cette grave monition du saint pape : « La justice et la charité se gardent de soupçonner témérairement le mal et de permettre la détraction et le mépris des personnes. » (L., 217-220).

II

Avant de passer aux conflits possibles entre l'Eglise et ceux que notre correspondant désigne sous le nom de *politiciens*, deux remarques préalables nous semblent s'imposer.

1º Le mot *politicien* se prend généralement en mauvaise part. On nous permettra donc de lui substituer *homme politique*, parce que cette expression a l'avantage de n'impliquer aucune appréciation.

L'Eglise reconnaît qu'en raison des matières mixtes où les mêmes hommes, sujets de l'Eglise et de l'Etat, peuvent se trouver tiraillés entre des ordres contradictoires, « des difficultés de détail surgissent facilement. » Il ne faudrait donc pas croire que l'exposé de la doctrine catholique ne puisse jamais heurter que des hommes d'Etat prévaricateurs ; et on peut reconnaître que S. Louis discuta parfois avec le Saint-Siège, sans tirer de ce fait les fausses et détestables conclusions qu'on n'a pas oubliées.

2º Il faut distinguer avec soin *l'homme politique* qui n'est que cela, du représentant de *l'autorité légitime*. Dictinction capitale, selon la doctrine de l'Eglise, mais qu'on serait parfois excusable d'oublier, si rapide est parfois le passage d'une condition à l'autre. « L'Eglise ne pense pas qu'il lui appartienne de préférer telle ou telle forme de gouvernement... Chacune des formes politiques que l'on a coutume d'énumérer... a ses avantages et ses dangers... Les citoyens catholiques doivent accepter sans arrière-pensée, avec cette loyauté parfaite qui convient aux chrétiens, le pouvoir civil dans la forme où de fait il existe... Les chrétiens entourent d'un respect religieux la notion du pouvoir, dans lequel, même quand il réside dans un mandataire indigne, ils voient un reflet et comme une image de la divine majesté. » (L., 221, 223, 227).

Ayant traité récemment de cette question, nous ne redirons pas ce qu'il est loisible à chacun de relire [1]. Et l'on sait que tout en combattant des doctrines, jugées par elle incompatibles avec la foi chrétienne, l'Eglise a toujours su traiter avec les égards dus à leur rang des chefs d'Etat ou de gouvernement plus ou moins fortement imbus de

[1] Cf. *Ami* du 15 juillet, p. 442, 443.

ces doctrines. Chacun en citerait aisément des exemples pour le socialisme et la maçonnerie, pour le totalitarisme et le national-socialisme, comme pour le schisme et l'hérésie [1]. Si l'on s'en souvenait toujours, outre qu'on serait moins exposé à se scandaliser, tout à fait à tort, on s'instruirait plus aisément, par l'exemple des représentan s qualifiés de l'Eglise, de la manière dont on peut et doit accorder des devoirs parfaitement conciliables, quoi qu'on en ait pu dire.

Ces principes étant rappelés, venons aux applications.

« L'Eglise ne se reconnaît pas le droit de s'immiscer sans raison dans la conduite des affaires terrestres et purement politiques... » Par contre, « il arrive que la société civile tire prétexte de la politique, soit pour restreindre les biens supérieurs d'où dépend le salut éternel des hommes, soit pour causer des dommages et des destructions par des lois et des décrets iniques, soit pour porter de graves atteintes à la divine constitution de l'Eglise, soit enfin pour fouler aux pieds les droits de Dieu lui même dans la société... Il est certain que les intérêts religieux et moraux doivent être parfois défendus sur le terrain politique, lorsque la politique s'attaque à l'Eglise et à la morale dont elle a la garde. Mais c'est l'Episcopat, seule autorité chargée par Dieu de la garde de son Eglise, qui, dans ce cas, doit fixer la ligne de conduite. Les partis politiques ne sont aucunement qualifiés pour faire prévaloir telle ou telle méthode de défense des intérêts religieux. Les partis soucieux, comme ils le doivent, de faire respecter les droits de la religion, n'ont ici pas d'autre rôle que de la défendre comme elle veut être défendue... » (L., 26, 27, 214).

Cette nécessaire résistance à l'injustice politique doit s'entourer de sages ménagements que l'Eglise n'a pas manqué de rappeler. — Un premier danger serait de verser, sans y prendre garde, dans la politique partisane. « L'Eglise a le devoir de se défendre contre les partis qui réclament l'appui des catholiques dans l'intérêt (comme ils le disent) de l'Eglise, et qui cherchent en réalité à s'appuyer sur l'Eglise pour le triomphe de leur cause. Un sincère désir de servir le bien de la religion dans la Cité ne prendrait pas des moyens opposés aux directions du Saint Siège et des Evêques. Une délicate conscience chrétienne ferait aussi éviter soigneusement de donner une apparence de raison au sophisme des ennemis de l'Eglise; ceux-ci, en effet, s'efforcent de confondre les institutions de la nation et la forme républicaine, avec l'athéisme et la lutte contre tout ce qui est divin, voulant persuader le peuple qu'en défendant les droits de l'Eglise, le Saint-Siège est l'adversaire du régime populaire, que certainement il a toujours reconnu et toujours respecté. » (L., 230). — Surtout, il n'est jamais permis, dans la lutte, de se départir du véritable esprit chrétien. « La résistance aux lois injustes doit elle-même demeurer dans les limites de la justice et ne pas détruire la charité. Il serait contraire à la justice sociale et à l'amour de la société de provoquer pour la résistance une sédition [1]... L'éventualité de violences graves venant de l'autorité tyrannique elle-même n'est pas une raison de cesser la résistance calme et ferme, dans les cas où il s'agit de défendre des droits inaliénables ; elle pourrait au contraire conseiller de céder de son droit ou des droits dont on a la gestion, dans les questions où, pour un plus grand bien, il est loisible de transiger. Dans toute espèce de résistance, les commandements de la justice à l'égard des individus (qui interdisent le jugement téméraire, la calomnie, etc.), les préceptes de la morale nous défendant d'user de moyens qui seraient pour nous-mêmes des péchés, le commandement suprême de la charité qui nous oblige à aimer même ceux qui nous persécutent, — et, osons dire plus, qui nous prescrit l'amour, à un titre spécial, pour ceux qui sont les détenteurs du pouvoir public, même lorsqu'ils en abusent, — toutes ces règles humaines et chrétiennes doivent toujours être respectées. Très spécialement lorsqu'il s'agit de défendre directement les droits de la conscience chrétienne ou ceux de l'Eglise du Christ, la résistance aux lois injustes, en même temps qu'elle doit être plus ferme, à cause de l'importance suprême des biens qui sont en cause, doit porter davantage la marque de la charité et de la paix. Que les hommes catholiques luttent pour l'Eglise avec persévérance et énergie, sans agir toutefois d'une façon séditieuse et violente. Ce n'est pas par la violence, mais par la fermeté, qu'ils arriveront, en s'enfermant dans leur bon droit comme dans une citadelle, à briser l'obstination de leurs ennemis ; et qu'ils comprennent bien que leurs efforts seront inutiles s'ils ne s'unissent pas dans une parfaite entente pour la défense de la religion. La résistance chrétienne doit manifester le plus parfait esprit de l'Evangile. Vous êtes des brebis, et puisque la douceur est le propre des brebis, voyez de quelles armes vous devez constamment vous servir contre les contempteurs de la religion ; à savoir, la bonté, la charité, la patience. Soyez, dit encore le Christ, simples comme des colombes ; une simplicité de cette sorte exclut entièrement, cela est évident,

[1] Le cas du communisme mériterait d'être réservé : l'Eglise n'a jamais *reconnu* les Soviets. Et pourtant, quand il s'est agi d'aller au secours des pauvres Russes affamés, le Vatican n'a pas hésité à prendre l'initiative de démarches auprès du gouvernement soviétique. — On a prêté à Pie XI, après les accords du Latran dont plusieurs affectaient de s'étonner, un mot plus profond encore que pittoresque : « Quand le salut des âmes est en jeu, s'il le fallait, je suis prêt à traiter avec le diable. » Même si ce mot n'a pas plus d'authenticité que tant d'autres *paroles historiques*, il exprime un principe constant, surabondamment illustré par l'histoire, de la *politique de l'Eglise*.

[1] On sait que Pie XI vient de le rappeler dans l'encyclique *Nos es muy* au Mexique.

toutes fourberies, simulations et fraudes, familières aux ennemis de l'Eglise... » (L., 235 238). Ce sont les propres enseignements de Pie X.

III

Il devient dès lors possible de définir l'attitude qui convient au chrétien, tout spécialement au prêtre, dans les circonstances envisagées par notre correspondant, attitude que la prudence chrétienne et l'obéissance à la hiérarchie aideront à suivre dans la pratique.

C'est notre devoir strict, imprescriptible, d'exposer la doctrine de l'Eglise, de la défendre, tant dans le domaine des questions sociales que dans tous les autres. Les catholiques « ont le devoir de s'opposer autant qu'ils le peuvent, dans leur action civique, à la propagation des erreurs et aux dispositions légales contraires aux droits sacrés de l'Eglise et à la morale chrétienne. Ils doivent le faire sans fausse prudence, mais aussi sans témérité, sachant qu'il revient à l'autorité hiérarchique de l'Eglise de diriger sur ce point leur action, qui doit être marquée du caractère et de la force de l'unité. » (L., 32). Si des hommes politiques se laissent entraîner à des attaques contre l'Eglise, c'est eux qui « touchent à l'Autel : et nous défendons l'Autel. » (L., 27). Sous réserve de la discrétion qui sied à la chaire chrétienne (mais nous n'avons pas à parler qu'en chaire, et notre activité peut, doit se déployer sur bien des terrains), le prêtre, le catholique doivent toujours s'inspirer des règles que rappelait le cardinal Verdier touchant la critique des adversaires : valables pour les « polémiques politiques de toutes sortes, » ces règles le sont surtout, évidemment, pour celles où sont en cause les droits et l'honneur de l'Eglise. « Les attitudes et les actes qui appartiennent au domaine *strictement politique*, c'est-à-dire qui intéressent directement la gestion des affaires publiques, peuvent être l'objet de critiques. L'existence des partis comporte ce droit, et d'ailleurs la juste critique en toutes choses est la condition du progrès. Par contre, les attitudes et les gestes qui appartiennent au domaine *strictement individuel et familial*, qui sont encore inconnus ou peu connus, et qui n'ont aucun rapport direct avec l'exercice du pouvoir, ne peuvent être publiés et encore moins exploités .. Pour les candidats aux fonctions publiques, on peut dire qu'en demandant à gérer ces fonctions, et en se soumettant pour cela à l'élection, ils livrent à la discussion de tous leur *compétence* à cette gestion des pouvoirs. Et parmi les éléments essentiels de cette compétence il faut compter : *a)* les qualités de l'intelligence, de la volonté et du cœur, qui sont d'ordre public ; *b)* les qualités et les faits de la vie individuelle ou familiale, quand ces qualités ou ces faits ont un rapport direct avec la gestion de l'autorité... En tout temps on doit respecter : les droits de la *vérité*, car il n'est jamais permis de mentir ; les droits de la *justice*, car il n'est jamais permis de faire au prochain un tort illégitime ; les droits de la *charité*, qui est toujours obligatoire, même dans les revendications ou les critiques légitimes ; et enfin le *respect* à ceux qui détiennent le pouvoir, parce que toute autorité vient de Dieu. » (V., 64, 65).

La *flagornerie* n'est jamais tolérable, envers personne : elle implique un manque de dignité tout à fait messéant au chrétien. Mais on ne saurait davantage approuver l'omission des égards dus aux personnes constituées en dignité, non plus que les manquements à la courtoisie envers des adversaires, fussent-ils sans mandat, et lors même qu'ils se seraient laissés aller les premiers à des paroles ou à des gestes intolérables. « L'Eglise catholique, disait le protestant Guizot, est une grande école de respect. » Il ne faut pas que nous ayons jamais l'air de l'oublier.

Tel est, dans ses grandes lignes, l'enseignement de l'Eglise touchant la politique ; et l'on voit quelle erreur on commettrait en s'imaginant que nous n'avons pas à nous en occuper. Vraiment, est-il si difficile que nous arrivions, sur ces données (et qu'on ne s'y trompe pas : *il serait vain de chercher ailleurs une autre base possible)*, à nous refaire bientôt *cor unum et anima una ?*

Q. — Dans l'*Ami* du 4 février, p. 85, ligne 24 de la 1re col., je lis : « Avant d'entrer en fonctions, l'Official doit prêter serment devant l'Evêque de bien remplir ses fonctions ; les vice-officiaux et les juges devant l'Ordinaire, soit à leur entrée en charge, soit avant chaque procès s'ils jugent à tour de rôle. » Est ce bien exact ? Ne pensez-vous pas qu'une rectification s'impose ?

R. — Non. Pas une rectification, une simple précision.

L'Official doit prêter serment devant l'Evêque. Le vice-official devant l'Ordinaire. Les juges, devant l'Ordinaire, ou devant le juge qui les a choisis, ou devant le délégué de l'Ordinaire.

Mais le juge qui choisit ses assesseurs, n'est-il pas délégué de l'Ordinaire ? Et : *Qui mandat ipse fecisse videtur.*

Pour vous faire plaisir, nous préciserons donc que les juges doivent prêter serment devant l'Ordinaire ou son délégué, par conséquent celui qui préside le Tribunal et a pu être appelé à les choisir comme assesseurs.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Une vocation exceptionnelle : Louise Humann (1766-1836), par une arrière-petite-nièce. — In-8 de 270 p., 18 f. — Paris, Editions *Spes*.

« Une vocation exceptionnelle », c'est bien le titre qui convient à la biographie qu'avec une piété et une admiration bien légitimes, l'arrière-petite-nièce — celle-là même qui, l'an dernier (voir *Ami* 1936, p. 687), écrivit la bio-

graphie de la baronne de Barante — a consacrée à son illustre tante.

Mlle Louise Humann fut vraiment une femme supérieure, « chrétienne d'élite, directrice intellectuelle de la plus haute valeur, éveilleuse d'âmes et de quelles âmes : de grands caractères, des prêtres éminents, des créateurs d'œuvres encore vivantes et prospères ». Tout en vivant dans le monde, plus encore et mieux peut-être que la baronne de Barante, elle a su exercer une influence hors pair, disons mieux, un apostolat incomparable.

Cet apostolat eut de multiples points d'attache avec celui de Mgr Colmar, prêtre alsacien, oncle de Louise Humann, lequel devait, sous le premier Empire, devenir évêque concordataire de Mayence. Le frère même de Louise occupa le même siège un peu plus tard. C'est dire que la biographie de Louise Humann est une page captivante de l'histoire de la vie catholique en Alsace et sur les bords du Rhin, depuis les jours sombres de la Terreur jusqu'à la fin de la Restauration. Et l'on demeure étonné en constatant la grande place qu'une simple femme — quelle qu'ait été la haute situation sociale de sa famille et l'influence politique de ses proches — a pu se faire dans la suite des événements.

Louise Humann fut l'âme de ce cercle intime de convertis ou de croyants qui réunit autour de l'abbé Bautain, vers 1830, un certain nombre de jeunes prêtres éminents par le zèle et le savoir humain. Aussi la présente biographie est-elle précieuse par les indications qu'elle apporte touchant l'influence pacifiante que cette femme au grand cœur exerça sur des âmes plus ou moins ulcérées par l'attitude de l'évêque de Strasbourg, Mgr Le Pappe de Trévern, à l'égard du petit groupe.

Nous craignons toutefois que l'auteur, se fiant uniquement au récit partial de l'abbé de Régny, qu'elle suit presque toujours en l'accentuant parfois, ne se soit laissée emporter au-delà des limites qu'impose l'appréciation exacte des faits. Ainsi, l'on nous affirme que l'*Avertissement* public donné par l'évêque, le 15 septembre 1834, le fut « sans mesure préalable » (p. 220) ; qu'il « fut pour la Société de Saint-Louis comme un coup de tonnerre » ; que, « par un arrêt très dur, l'évêque retirait à tous ces jeunes prêtres, jusqu'alors comblés par lui de mille prévenances, le droit de prêcher et de confesser » ; renchérissant sur de Régny qui parle simplement de « persécution », on écrit « persécution injuste » (p. 232). On exalte « la soumission complète et humble des jeunes prêtres » (p. 223), « l'humilité avec laquelle l'épreuve fut accueillie » (p. 220).

Sans vouloir contrister le moins du monde l'auteur de *Louise Humann*, ni diminuer la valeur d'un ouvrage qui rappelle une des plus pures gloires de l'Alsace et qu'à ce titre Mgr Ruch a bien voulu brièvement préfacer, nous pensons qu'il eût été utile de recourir aux sources pour contrôler efficacement les assertions tendancieuses de l'abbé de Régny, qui fut à Strasbourg, ne l'oublions pas, un des compagnons de Bautain et partagea avec lui les rigueurs de Mgr de Trévern. Oserons-nous ajouter qu'en ce qui concerne la question Bautain, la collaboration d'un théologien de profession n'eût pas été superflue ?

Nous avons pu consulter, soit à la Bibliothèque universitaire, soit aux archives de l'Evêché de Strasbourg, les documents concernant l'affaire Bautain à Strasbourg. Son histoire est à refaire. On ne peut pas, on ne doit pas se fier au livre partial de Régny, ni aux ouvrages qui en dépendent. Nous ajouterons même que toutes les assertions renfermées dans le chapitre VIII du tome I de la *Vie* du T. R. Père Marie-Théodore Ratisbonne ne sont pas à accepter sans contrôle.

Qu'il y ait eu, à l'égard de Bautain et de ses disciples, de la part de certains membres du clergé alsacien quelque animosité, voire quelque jalousie, c'est chose fort possible. N'oublions pas qu'à part quelques-uns d'entre eux, ils étaient, les chefs de file surtout, des étrangers au diocèse par leur origine — on dirait aujourd'hui des « Français de l'intérieur », — et l'on comprend très bien que les Alsaciens aient craint de voir passer la direction du Grand Séminaire entre les mains de Bautain. Cette crainte — si tant est que l'événement redouté ait pu se produire — était doctrinalement justifiée, Bautain et ses amis ayant reçu une formation théologique très imparfaite. Que Mgr Le Pappe de Trévern ait été circonvenu, qu'il ait eu « la main forcée », nous ne le croyons pas.

Il faut, en effet, se rappeler qu'il s'agissait, dans le différend doctrinal qui surgit en 1834, d'un point grave de l'enseignement catholique, l'incompatibilité du *fidéisme* avec le dogme. Cette incompatibilité a été reconnue solennellement au concile du Vatican et le fidéisme de Bautain y fut qualifié d'hérésie. L'évêque de Strasbourg, voyant surgir une erreur de cette envergure parmi les dirigeants de son Petit Séminaire, s'est senti l'obligation grave, impérieuse, de réagir. Que M. Bautain et ses amis aient été de bonne foi en professant le fidéisme pour contrecarrer le rationalisme, nul n'en doute. Mais autre chose est la bonne foi subjective, autre chose l'enseignement extérieur. L'évêque devait condamner.

La condamnation n'est pas venue par surprise. Nous en avons l'attestation formelle de Mgr de Trévern, dont il convient de citer les paroles. Après avoir rappelé, au début de l'*Avertissement*, comment Bautain vint à lui et combien il fut heureux de l'accueillir, l'évêque continue :

« Sachant sa position dans l'Université, et celle de ses élèves convertis par ses soins, nous convînmes qu'ils se rendraient à Molsheim ; que, pour lui, il suivrait en son particulier et dans les mêmes auteurs les grandes questions théologiques que l'on y étudiait... Ses anciens élèves, devenus ceux de Molsheim, nous édifièrent par leur piété, leur assiduité à l'étude, comme ils nous attachèrent par l'aménité de leurs mœurs, la simplicité et la candeur de leur conversation. Les uns et les autres obtinrent successivement les Ordres : et nous nous félicitâmes de ces nouvelles conquêtes pour notre diocèse. *Plus tard*, cependant, *des inquiétudes nous furent communiquées sur quelques points de leur doctrine particulière.* Nous examinâmes ; les explications, données par leur premier maître et par eux-mêmes, nous firent penser que *peut-être un peu de jalousie avait donné lieu à des plaintes non fondées.* Nous crûmes donc devoir par la suite accéder *à la demande qu'ils nous firent de prendre la direction de notre Petit Séminaire...* Ces Messieurs *s'offrirent d'y travailler sans émolument.* Dans nos grands embarras de finance, cette offre généreuse ne laissait pas d'avoir son mérite. Elle fut acceptée. La maison fut mise sur un bon pied, les enfants soignés et bien tenus. Nous nous applaudissions ; mais pourtant des rapports fâcheux sur l'enseignement de la philosophie nous arrivèrent de temps en temps ; nous *exigeâmes* qu'il se fît en langue latine, comme dans tous les petits séminaires, et que la philosophie de Lyon ou du Mans y fût enseignée. *Cela fut promis et mal exécuté.* Nous en fîmes des *reproches* au Supérieur de la maison. Ce fut alors que *nous le trouvâmes lui-même dans des opinions que nous jugeâmes fausses et dangereuses.* Nous espérâmes le ramener, lui et les siens, par la conviction. Nous lui envoyâmes les écrits des plus grands auteurs. Nous fîmes même pour lui un recueil de passages des Pères et nous les transcrivîmes de notre main [1]. Cependant *les plaintes redoublaient de la part de notre clergé :* des lettres nous arrivaient des provinces. On nous blâmait de trop d'indulgence. Nous répondîmes que le mal ne nous était pas inconnu, mais que la voie de la persuasion nous semblait préférable à tout éclat prématuré. Nos entretiens confidentiels avec le Professeur se renouvelèrent, mais sans nous satisfaire. Ses explications n'avaient pas l'ouverture franche que nous désirions. Nous prîmes donc le parti de *lui adresser six questions* [2], *auxquelles il at-*

[1] Mgr de Trévern donne la liste des 23 Pères dont il transcrivit les passages (*Avertissement*, p. 44). L'évêque ajoute qu'à la date du 15 septembre 1834, Bautain les possédait déjà depuis un an.

[2] Exactement le 30 avril 1834. Voir Bautain, *Lettre à Mgr Le Pappe de Trévern...*, 1837, p. 3 ; et *Déclaration* de Bautain et de ses amis, précédant leur adhésion aux six propositions, 18 novembre 1835. — Mais déjà, dans la *Lettre pastorale du Carême 1834*, Mgr de Trévern avait

tacherait ses réponses. Alors *le danger et le faux de sa doctrine parurent à découvert. Nous en avertîmes les principaux personnages qui lui étaient le plus attachés.* Ils nous montrèrent le plus vif intérêt pour lui, en déclarant néanmoins qu'étant prêtre, il devait obéir à son Evêque. Nous eûmes peu après *un dernier entretien* avec lui et avec un de ses principaux élèves. A notre grande surprise, nous le trouvâmes *aussi obstiné que jamais...* Enfin, après avoir inutilement employé les deux premières règles de l'Evangile : « Reprenez-le en particulier ; appelez un ou deux témoins influents », nous nous sommes vu obligé d'en venir à la troisième : « Parlez à l'Eglise. » *(Avertissement*, p. 2-5).

Après avoir rappelé quelles questions avaient été posées à Bautain, rapporté les réponses qu'y fit celui-ci, ajouté ses observations, l'évêque conclut :

« Deux choses ici sont presque inconcevables : l'une, que le Professeur ayant enseigné dix ans avant notre arrivée, sa doctrine soit restée inconnue, au point que personne ne nous en ait donné l'éveil avant qu'il ait reçu le sous-diaconat ; car assurément il ne l'aurait pas obtenu, sans avoir déposé ses erreurs. De notre côté, comment aurions-nous imaginé qu'après avoir reconnu dans le Déisme un Dieu créateur, il vînt dans le Christianisme enseigner que sans la foi on ne peut être assuré de son existence ? La seconde est de les voir, lui et les siens, maintenir avec une confiance égale à leur aveuglement les erreurs palpables que nous venons de relever. *Nous avons tout tenté pendant près de deux ans*, pour nous épargner le chagrin, à nous d'en parler hautement, à eux celui de l'entendre. *Nos remontrances ont été reçues avec une obstination imperturbable, souvent dédaigneuse et insultante. On est allé jusqu'à nous défier de publier ces réponses à nos questions*, tant on était convaincu, disait-on, qu'elles ne contenaient que la plus pure doctrine. Maintenant que la vérité paraît à découvert, le devoir indispensable du Professeur et de ses élèves est de condamner eux-mêmes les principes que nous condamnons, d'adopter sincèrement avec nous ceux que l'Eglise enseigne à tous ses enfants...

« Si notre langage a été quelquefois sévère ; si à nos paroles il s'est mêlé quelques duretés, nous pouvons assurer qu'il n'en est point dans notre cœur... Qu'ils écoutent *enfin* la voix d'un Père ! Nous sommes vieux, ils sont jeunes ; qu'ils remanient les matières que nous avons débattues... Avec leur pénétration et leurs talents, ils auront bientôt acquis la doctrine uniforme que l'Eglise exige de tous ses prêtres, et la joignant alors à leur tenue édifiante, ils emporteront l'estime, la bienveillance de tous leurs confrères et l'approbation universelle du diocèse. Ce souhait, cet avis seront les nôtres, jusqu'à ce qu'ils soient accomplis ; comme notre prière de tous les jours est de *supplier* le Ciel de conserver dans l'unité de la foi tous ceux qu'il a daigné confier à notre garde. » *(Avertissement*, p. 51).

Voilà ce que l'évêque de Strasbourg lui-même nous apprend sur les « amicales discussions » qui précédèrent le « coup de tonnerre ». Il fallait, de la part de Bautain, beaucoup d'obstination pour ne pas comprendre le sens des objurgations épiscopales.

La rentrée du Petit Séminaire étant fixée fin octobre, l'évêque fit savoir par son secrétaire, M. Biot, que « ne pouvant plus confier l'instruction de la jeunesse à des personnes imbues de doctrines qu'il vient de condamner publiquement, MM. les Directeurs et Professeurs (devaient) quitter la maison du Petit Séminaire, sans délai, afin que leurs successeurs s'y établissent » (5 octobre). Le 9 novembre, ne recevant aucun acte de soumission, Mgr de Trévern fait annoncer par son secrétaire, qu'il « retire dès aujourd'hui le pouvoir d'entendre les confessions, de prêcher, *de faire le catéchisme* dans les églises, les chapelles, *les maisons particulières*, avec défense d'enseigner quelque part que ce soit dans son diocèse les articles de doctrine qu'il a condamnés dans son *Avertissement*. Il vous invite et vous conjure, ajoute le secrétaire, de mettre un terme au scandale et au schisme que vous avez malheureusement élevés par une funeste obstination dans vos erreurs et de rentrer au plutôt *(sic)* dans l'obéissance que vous avez promise entre ses mains... *Il vous promet de son côté que cette mesure, nécessitée par votre silence et que je vous signifie conditionnellement de sa part, n'aura d'autre publicité que celle qui lui viendrait de votre part* ». — De Régny se garde bien de mettre en relief le caractère conditionnel du retrait des pouvoirs. Il ne parle pas du retrait du pouvoir de *faire le catéchisme*, même d'une manière privée, afin de pouvoir affirmer que les amis de Bautain ne pensaient pas que cette prohibition fût incluse dans la défense de *prêcher*.

Après la publication du Bref de Grégoire XVI, approuvant et encourageant l'évêque (20 décembre 1834), on pouvait penser que Bautain et ses amis modifieraient leur attitude. Il n'en fut rien. Ils avaient, paraît-il, des renseignements spéciaux et personnels sur la portée et le sens du Bref. C'est l'infortune de ceux qui, comme Bautain et ses disciples, disposent de moyens puissants d'influence et d'intervention, de recevoir de « protecteurs » haut placés des confidences qui ne veulent jamais être déplaisantes. Au lieu de se soumettre humblement, — ce qu'ils furent bien obligés de faire ensuite, car l'évêque ne démarra pas d'une ligne de son attitude, — Bautain et ses amis ergotèrent et finalement l'évêque dut prendre des mesures.

La lettre écrite par le secrétaire Biot à Bautain et aux autres membres de Saint-Louis, pour leur demander de donner enfin leurs signatures, est systématiquement tronquée dans de Régny, qui a supprimé tout le passage montrant la désapprobation par Rome des doctrines de Bautain, l'approbation de l'attitude de Mgr de Trévern.

« Assurément, dit la lettre, (Sa Sainteté) marque bien cette désapprobation quand Elle dit qu'Elle prend part aux profonds chagrins *(angustiis)* qu'il (Mgr de Trévern) en ressent, quand Elle ajoute qu'Elle espère qu'*enfin* et *au plus vite*, il parviendrait *avec la grâce de Dieu à vous amener aux principes des Docteurs approuvés* et qu'*à cette fin*, Elle ne cesse d'offrir avec humilité ses prières au Seigneur [1]. »

On sait avec quelle hauteur Bautain répondit : il sait, d'une manière sûre et par l'entremise d'un haut personnage diplomatique, les intentions du pape ; le Bref est la réalisation de ces intentions. Il ne décide rien sur la question controversée, qu'il appelle des opinions. Quant au fond de la question, « nous attendons, s'il y a lieu, des explications ultérieures du Saint-Siège, auquel nous allons nous adresser directement et sans délai. » Est-ce là l'attitude pleine d'humilité, la soumission complète et humble, dont on veut auréoler les « persécutés » de Strasbourg ?

C'est alors que le Promoteur intervient et rappelle à Bautain et aux autres qu'ils ont reçu de Mgr de Trévern interdiction de se livrer à quelque enseignement religieux que ce soit, et que, nonobstant cette interdiction, ils font des instructions religieuses aux élèves de leur maison et même du dehors. Le Promoteur leur signifie de cesser, et de considérer cet avertissement comme « une première monition qui sera suivie, de près, des deux autres prescrites en pareils cas ». Si la désobéissance continue, l'évêque se verra forcé de retirer le pouvoir de dire la messe.

La réponse est plus hautaine encore que précédemment. M. de Régny se garde bien d'en donner le texte. En voici la partie principale :

« Nous déclarons ne pouvoir reconnaître ce caractère (de monition légale) à votre lettre, ni l'accepter comme une monition régulière et valide : 1° Parce qu'elle ne spécifie pas les faits qui constitueraient de notre part la contravention qu'on nous impute et que ces faits n'ont été

donné un avertissement discret et direct : « Quelques-uns de nos jeunes ecclésiastiques français accordent trop peu à la raison », et l'évêque développait la réfutation de cette position.

[1] Les mots en italiques sont soulignés dans le texte original.